Eberhard-Karls-Universität Tübingen
- Seminar für Sinologie und Koreanistik -

Soziopolitische Ordnung per definitionem: Das konfuzianische 正名 (*zheng ming)* und das legalistische 形名 (*xing ming)* im Vergleich

Hausarbeit zum Proseminar: XXX

Sommersemester XXX
Dozent: XXX

Vorgelegt von:
Oliver Pöttgen

Angestrebter Abschluss: Bachelor of Arts
Hauptfach: Sinologie
Nebenfach: Politikwissenschaft

XXX
XXX

Tübingen, den XXX

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Vor dem Hintergrund sozialer und politischer Wirren während der „Zeit der Streitenden Reiche" (戰國時代, *zhanguo shidai*, 402-221 v.u.Z.) stand für die großen chinesischen Philosophieschulen insbesondere die Wiederherstellung und Sicherung einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung im Zentrum ihrer Überlegungen. Um dieses Ziel zu verwirklichen, spielte für die Theorie des Konfuzianismus wie auch des Legalismus die Kongruenz zwischen den „Namen" (名, *ming*) und der „Wirklichkeit" (實, *shi*) eine ganz entscheidende Rolle.[1]

Denn im Rahmen dieser Dichotomie zwischen Namen und Wirklichkeit sind sowohl das konfuzianische 正名 (*zheng ming*, dt.: Richtigstellen der Namen) als auch das legalistische 形名 (*xing ming*, dt.: Form und Name) einzuordnen. Beide Theorien gelten als zentrale Bestandteile ihrer Schulen und haben in ihrer grundlegenden Konzeption die Übereinstimmung zwischen einmal gesetzten Normen und der Wirklichkeit zum gemeinsamen Ziel, um so eine funktionierende soziopolitische Ordnung durchzusetzen und auch bewahren zu können.

Ich möchte mithilfe des folgenden Vergleichs verdeutlichen, dass der vermeintliche, so oft angeführte Antagonismus zwischen Konfuzianismus und Legalismus insofern relativiert werden muss, als von beiden Schulen die Frage nach der zwingenden Voraussetzung für die Verwirklichung soziopolitischer Ordnung ähnlich beantwortet wird.

Dazu werde ich zunächst beide Theorien getrennt voneinander vorstellen und sie anschließend miteinander vergleichen. Im ersten Teil werden die literarischen Quellen, die Bedeutung der Schriftzeichen, die ideologische Einbettung der Theorien im Rahmen ihrer Schulen sowie deren Funktion und Umsetzung dargestellt. Auf dieser Grundlage erörtere ich abschließend im dritten Teil die wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Theorien.

[1] Das Verhältnis zwischen „Name" und „Wirklichkeit" stand nicht nur im konfuzianischen und legalistischen Interesse, sondern war für viele Philosophieschulen der damaligen Zeit mehr oder minder prägend, s. auch „Name and Actuality in Early Chinese Thought" von John Makeham. Die „Schule der Namen" (名家, *mingjia*) sei hierfür als bemerkenswerteste Vertreterin genannt.

1. 正名 - Richtigstellen der Namen

Welche zentralen konfuzianischen Werke führen die Theorie auf? Welche Bedeutung haben die chinesischen Schriftzeichen 正 und 名? Welche Rolle spielen die Riten (禮, *li*) im Zusammenhang mit den Namen? Welches Ziel verfolgt die Theorie und wie soll sie praktisch umgesetzt werden?

1.1 Quellen

Als der Locus classicus der Theorie gilt das dritte Kapitel des 13. Buches der „Gespräche des Konfuzius" (論語, *lunyu*, nachfolgend mit LY abgekürzt).[2] Diese ist die einzige Textstelle des Werkes, in der 正名 als Terminus technicus explizit erwähnt wird. Auf die Frage seines Schülers 子路 (*zilu*), was im Falle einer Regierungsübernahme zuerst zu tun sei, antwortet Konfuzius, dass der erste Schritt unbedingt die „Richtigstellung der Namen" sein müsse.[3]

Daneben finden sich in den LY noch weitere Textstellen, die zwar nicht explizit den Ausdruck 正名 aufweisen, aber zweifellos diese Theorie als Grundlage haben. Als besonders beispielhaft sehe ich LY12.11 und LY12.17 an.[4] Unter LY12.11 ist der berühmte Ausspruch 父父子子君君臣臣 (*fufu zizi junjun chenchen*) zu finden, den man wortwörtlich mit „Der Vater vatert, der Sohn sohnt, der Herrscher herrscht, der Beamte beamtet" übersetzen müsste. Das heißt sinngemäß: Der Vater verhält sich (實) wie ein Vater (名), der Sohn wie ein Sohn, der Herrscher wie ein Herrscher, der Beamte wie ein Beamter. Dies drückt auf prägnante Weise die zentrale Idee hinter der 正名-Theorie aus: Eine funktionierende soziopolitische Ordnung verlangt als grundlegende Voraussetzung dem Individuum ein seiner sozialen Stellung gemäßes Verhalten ab. Unter LY12.17 findet sich mit 政者正也 (*zheng zhe zheng ye*) die Aussage der oben zuerst zitierten Textstelle (LY13.3) bereits in verkürzter Form: „Regieren heißt Richtigstellen [der Namen]".

---

[2] s. Legge (1985): 263ff.
[3] Eine komplette dt. Übersetzung dieser Textpassage findet sich bei Moritz (1990): 49.
[4] s. Legge (1985): 256 bzw. 258.

Darüber hinaus befasst sich auch Xunzi (荀子, ca. 300-220 v.u.Z.) mit der „Richtigstellung der Namen“. Obwohl in dem ihm zugeschriebenen Werk sogar ein ganzes Kapitel mit 正名 betitelt ist[5], setzt er einen anderen Schwerpunkt. Er befasst sich mit dem rein nominalistisch-logischen Aspekt und verfolgt in dieser Hinsicht einen ähnlichen Ansatz wie die „Schule der Namen“ (名家, *mingjia*).[6]

1.2 Die Schriftzeichen 正 und 名

Das aus der Zeit der Han-Dynastie (207 v. - 220 n.u.Z.) stammende etymologische Wörterbuch 說文解字 (*shuowen jiezi*) erläutert das Schriftzeichen 正 (*zheng*) mit „bestätigen, bejahen, für richtig erklären“. Das moderne „Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch“ (新汉德词典, *xin hande cidian*) führt als Bedeutung „gerade, aufrecht, senkrecht, richtigstellen, in Ordnung bringen“ auf. Als Teil von 正名 wird 正 meist mit „richtigstellen“ bzw. „Richtigstellung“ übersetzt (vgl.: im Englischen ist häufig die Übersetzung „rectification“ zu finden). Interessant ist nun, dass 正 und 政 (*zheng*, dt.: regieren) auch etymologisch miteinander verbunden sind. Das Zeichen 政 ist aus dem Lautträger 正 und dem heute nur noch als Radikal in Kombinationen vorkommenden Zeichen 攴 (*pu*, dt.: peitschen) zusammengesetzt. Darüber hinaus habe ich oben bereits darauf hingewiesen, dass für Konfuzius dem Regieren unbedingt ein Richtigstellen voraus gehen muss, denn „Regieren heißt Richtigstellen“ (LY12.17).

Das Zeichen 名 (*ming*) bedeutet „Name/Bezeichnung“. Auch wenn damit prinzipiell alle Bezeichnungen für Dinge jeglicher Art gemeint sind, sollen im Rahmen der 正名-Theorie darunter primär die sozialen Ränge verstanden sein, und hier insbesondere die für den Konfuzianismus zentralen Schlüsselrollen einer Gesellschaft, also Herrscher (君, *jun*), Beamter (臣, *chen*), Vater (父, *fu*) und Sohn (子, *zi*).[7]

---

[5] Eine englische Übersetzung des Kapitels findet sich bei Chan (1963): 124ff.
[6] Eine Überblicksdarstellung über die „Schule der Namen“ bietet Moritz (1990): 154ff.
[7] s. Makeham (1994): 42.

1.3 Die Riten in der idealisierten Zhou-Gesellschaft

Ralf Moritz sieht in der „Orientierung der Gegenwart an der Vergangenheit“[8] ein zentrales Merkmal des Konfuzianismus. Danach ist eine idealisierte Vergangenheit Maßstab und Bezugspunkt für die Neugestaltung und Ordnung der Gegenwart. Für die Zeitumstände des Konfuzius bedeutet das, dass die während der „Zeit der Streitenden Reiche“ politisch wie gesellschaftlich aus den Fugen geratene Gegenwart mithilfe eines, nach konfuzianischer Interpretation, in der Vergangenheit dagewesenen Idealmodells wieder geordnet werden sollte.

Als derartiger Bezugspunkt galt die (westliche) Zhou-Dynastie (周朝, *zhouchao,* gesamt: 1122-256 v.u.Z., westlich: bis 771 v.u.Z.), in der Konfuzius richtiges Regieren und daraus hervorgehend eine harmonische Gesellschaftsordnung verwirklicht sah.[9] Für ihn fußte diese Ordnung maßgeblich auf den Riten (禮, *li*), die dem Individuum ein seinem jeweiligen sozialen Rang gemäßes Verhalten abverlangten. Die 禮 fanden ursprünglich bei sakralen Zeremonien Anwendung, da sie die Teilnehmer zu bestimmten rituellen Handlungen verpflichteten. So finden sich beispielsweise im Buch über „Etikette und Riten“ (儀禮, *yili*) unter anderem genaue Anweisungen darüber, wie sich die niedere Aristokratie bei Opferhandlungen, Beerdigungen, Hochzeiten, Banketten und Audienzen zu verhalten hat. Auch das berühmte „Buch der Riten“ (禮記, *liji*) behandelt derartige Themen. Mit der Zeit erfuhren die 禮 auch eine Ausdehnung auf gesellschaftliche Beziehungen insgesamt[10], so dass sie schließlich in „Chinas Geschichte […] zum Inbegriff von Ordnung werden [sollten].“[11] Das Buch über „Die Riten der Zhou“ (周禮, *zhouli*) stellt hierfür ein Beispiel aus dem Bereich der Politik dar, denn es beschreibt die administrative Struktur des Staates Zhou und die Verhaltensvorschriften für Beamte am Königshof.

Die Degeneration gesellschaftlicher Ordnung beginnt für Konfuzius bei einem fortwährenden Missbrauch der 禮, ausgehend von der Spitze der gesellschaftlichen

[8] Moritz (1990): 53.
[9] Ebd.
[10] s. Moritz (1990): 52.
[11] s. Moritz (1990): 53.

Hierarchie.[12] John Makeham spricht gar von einer Usurpation des Zeremoniells.[13] Solch eine Usurpation liegt vor, wenn rituelle Handlungen, die formal dem Herrscher vorbehalten sind, von Untertanen vollzogen werden, deren sozialer Rang das nicht vorsieht. Dass ein Missbrauch der 禮 auf höchster gesellschaftlicher Ebene sich gewissermaßen in einer Kettenreaktion auf die gesamte Gesellschaft auswirken würde, zeigt die enorme Bedeutung, die Konfuzius den 禮 als Ordnungsfaktor beimisst. Hier wird ein Top-down-Ansatz deutlich, der auch bei der Regeneration gesellschaftlicher Ordnung als Prämisse dient (s. 1.5 *Umsetzung*).

1.4 Funktion

Nach konfuzianischer Sichtweise ist also jedem sozialen Rang (名) ein bestimmter Verhaltenskodex (禮) zugeordnet, der als normativer Rahmen das individuelle Handeln bestimmen soll. Die Gesellschaft stellt ein hierarchisch nach den 名 gestaffeltes Ordnungsgefüge dar, in dem die Funktion des Individuums durch 名 definiert ist. Diese Ordnung kann sich aber nur dann entfalten, wenn das durch 名 geforderte Handeln auch tatsächlich mit der Wirklichkeit (實) kongruent ist.

Aber eben diese Voraussetzung sah Konfuzius in seiner Zeit nicht (mehr) erfüllt, denn „für ihn hatte die Welt den rechten Weg verlassen, sie war aus den Fugen geraten."[14] Die Welt war nun geprägt durch die „Umkehrung von oben und unten", die „Missachtung herkömmlicher Beziehungen der gesellschaftlichen Über- und Unterordnung" und allgemein durch „die Verletzung bisher gültiger Regeln menschlichen Zusammenlebens".[15] Und genau diese empfundene Unordnung soll durch 正名 bereinigt werden, indem das Verhältnis zwischen 名 und 實 wieder in Einklang gebracht wird. Jemand, der Herrscher ist, soll also genau das tun (實), was ihm durch die Bezeichnung (= Norm, 名) „Herrscher" auferlegt ist. Ein Sohn soll sich so verhalten (實), wie es das Rollenbild „Sohn" (名) von ihm verlangt. Der Name wird so zur „Vorschrift für die Wirklichkeit", und „die ‚Richtigstellung der Namen'

[12] s. Fung (1952): 59.
[13] s. Makeham (1994): 41.
[14] Moritz (1990): 49.
[15] Ebd.

[läuft] am Ende auf eine ‚Richtigstellung der Verhältnisse' hinaus". [16] Somit lässt sich konstatieren, dass 正名 die (Wieder-)Herstellung gesellschaftlicher Ordnung bewirken soll. Makeham ist daher zuzustimmen, wenn er die Funktion von 正名 folgendermaßen auf den Punkt bringt: „[…]it becomes a philosophical vision of social engineering based on nominalist principles of naming."[17]

1.5 Umsetzung

Nun stellt sich aber die Frage, wer als „Ingenieur" dieses „social engineering" steuern soll. Die von mir verwendete Fachliteratur schweigt sich zur konkreten Umsetzung weitgehend aus, daher vermute ich, dass dieser Aspekt auch in den konfuzianischen Originaltexten nicht erörtert wird. Einzig bei Gu Xuewu konnte ich einen Ansatz hierzu finden. Wie unter 1.3 *Die Riten in der idealisierten Zhou-Gesellschaft* bereits dargestellt, nimmt für Konfuzius die De- und Regeneration soziopolitischer Ordnung in der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie ihren Ausgangspunkt. Dem Herrscher wird hierbei die zentrale Vorbildfunktion zugewiesen, denn „Wenn der Herrscher sich nicht richtigstellen kann, wie könnte er das Verhalten seiner Untertanen richtigstellen?"[18] Gu versteht unter einer solchen Selbstrichtigstellung des Herrschers, dass sich „Worte und Handlungen des Herrschers […] dem Prinzip der Verlässlichkeit unterwerfen [müssen]."[19] Ordnung soll also nur dann möglich sein, wenn zuerst der Herrscher ein 名- konformes Verhalten zeigt. Ist dies der Fall, dann stellt sich, so die Theorie, in einer Art Domino-Effekt das 名- konforme Verhalten der Untertanen von selbst ein. Hier wird das konfuzianische Ideal der politischen Führung durch moralische Integrität des Herrschers deutlich. Diesen „Kausalzusammenhang zwischen persönlicher Wohlanständigkeit [= 禮 - gemäßes Verhalten] des Herrschers und der des Volkes" [20] greife ich im dritten Teil *Vergleich* wieder auf.

---

[16] Ebd.
[17] Makeham (1994): 47.
[18] Gu (2002): 114.
[19] Gu (2002): 116.
[20] Ebd.

2. 形名 - Form und Name

Welche zentralen legalistischen Werke führen die Theorie auf? Welche Bedeutung haben die chinesischen Schriftzeichen 形 und 名? Welchen Platz nimmt die Theorie im Rahmen der legalistischen „Staatskunst" (術, *shu*) ein? Welches Ziel verfolgt die Theorie und wie soll sie praktisch umgesetzt werden?

2.1 Quellen

Shen Buhai (申不害, gest. 337 v.u.Z.) gilt als Begründer der 形名- Theorie, auch wenn der Terminus technicus von ihm noch nicht verwendet wird.[21] Shen Buhai und Shang Yang (商鞅, gest. 338 v.u.Z.) sind die wichtigsten Vordenker des chinesischen Legalismus, deren Ideen von Han Feizi (韓非子, 280-233 v.u.Z.) aufgegriffen und unter Einbeziehung von daoistischen Elementen zu einem kohärenten Ideengebäude politischer Philosophie zusammengeführt worden sind. In der von mir verwendeten Fachliteratur wird daher, neben vereinzelten historiographischen Werken, primär das „Han Feizi"[22] genannt, wenn die 形名- Theorie belegt wird. Nachfolgend führe ich einige besonders prägnante Textstellen über die 形名- Theorie aus diesem Werk auf. Der Übersichtlichkeit halber verzichte ich auf die Pinyin-Umschrift und übernehme darüber hinaus die englische Übersetzung von Bertil Lundahl.

Aus dem Kapitel 二柄 (*er bing*, dt.: Die zwei Handhaben):

> 人主將欲禁姦, 則審合形名
> If the ruler wants to stop treacherous behaviour, he must examine and compare shape and name.[23]

---

[21] s. Makeham (1994): 68.

[22] Das Han Feizi zugeschriebene Werk ist nach ihm benannt. Er selbst ist auch als Han Fei bekannt. Das Suffix 子 (zi) findet sich aber beispielsweise ebenso bei 孔子 (kongzi, latinisiert: Konfuzius) und 孟子 (mengzi, latinisiert: Menzius), daher behalte ich es auch hier bei.

[23] Lundahl (1992): 200.

Aus dem Kapitel 主導 (*zhu dao*, dt.: Der Weg des Herrschers):

同合形名

Compare shape and name.[24]

Aus dem Kapitel 揚權 (*yang quan*, dt.: Die Apologie der Macht):

形名參同用其所生

Shape and name are compared, and punishments and rewards are duly applied.[25]

形名參同上下和調也

Shape and name are compared and superior and inferior achieve harmony.[26]

2.2 Die Schriftzeichen 形 und 名

Für das Schriftzeichen 形 (*xing*) findet man in traditionellen wie in modernen Wörterbüchern die Bedeutung „Form, Bild, Abbild, Gestalt".[27] Im Rahmen der 形名-Theorie sind darunter die Taten und Leistungen der Minister zu verstehen, die einer Prüfung durch den Herrscher unterzogen werden sollen (s. 2.4 *Funktion*).[28] 形 stellt also ein Abbild der Wirklichkeit (實) dar. Analog zur 正名-Theorie könnte man daher hier auch vom „Verhalten" (im Amt) sprechen.

Das Schriftzeichen 名 wird in der von mir verwendeten Fachliteratur verschiedenartig interpretiert. Die grundsätzliche Bedeutung „Name/Bezeichnung" gilt zwar auch hier, allerdings gehen die Auffassungen darüber auseinander, was darunter konkret zu verstehen ist. Herlee G. Creel will darunter primär „Amt und Titel" eines Beamten verstanden wissen. Modern ausgedrückt könne man auch von einer „job

---

[24] Lundahl (1992): 203.
[25] Ebd.
[26] Ebd.
[27] Das 說文解字 (*shuowen jiezi*) führt als Synonyme für 形 auch die Zeichen 刑 (*xing*, dt.: Strafe) und 型 (*xing*, dt.: Gussform) auf. Die Zeichen 形, 刑 und 型 sind anscheinend austauschbar gewesen. Die Verwendung von 形 als Teil der Theoriebezeichnung hat sich schließlich durchgesetzt. Der etymologische Hintergrund dieser Entwicklung wird in Wang/Chao (1986) und Makeham (1992) dargestellt.
[28] s. Makeham (1991): 96.

description“ sprechen.[29] Makeham hingegen lässt diese Interpretation nicht gelten und verweist auf falsch interpretierte oder nicht berücksichtigte Textquellen. Für ihn steht 名 ausschließlich für „Rede“ oder „Behauptung/Anspruch“. 名 bezieht sich nach dieser Deutung auf die Leistung, die ein Minister zu vollbringen beansprucht. Diesen Anspruch bringt er gegenüber dem Herrscher zum Ausdruck.[30] Allerdings macht auch Creel darauf aufmerksam, dass man 名 auch als „Rede“ interpretieren kann.[31] Lundahl stimmt eher Creel zu, wenn er auf Besonderheiten der klassischen chinesischen Grammatik verweist und beide Interpretationen gelten lässt.[32] Beiden Interpretationen ist jedoch gemeinsam, dass durch 名 auch hier eine Normierung ausdrückt wird, die für die Wirklichkeit verbindlich sein soll.

2.3 形名 als Teil der legalistischen „Staatskunst“

Der chinesische Legalismus entstand zu einer Zeit, als an den Königshöfen der sich bekriegenden Reiche ein enormer Bedarf an politischer Beratung bestand. Der Herrscher wollte nach innen seine eigene Position stärken und sein Reich sollte nach außen den übrigen Reichen wirtschaftlich und militärisch überlegen sein. Das ausgesprochen rational-funktionalistische Politikverständnis des chinesischen Legalismus bot dem Herrscher hierzu eine theoretische Anleitung, die durch ein äußerst nüchternes und verobjektiviertes Ordnungs-, Kontroll- und Effizienzdenken geprägt war.

Um den legalistischen Idealstaat zu verwirklichen, bedarf es einer dem Herrscher als Quelle aller staatlichen Gewalt untergeordneten Exekutive, die durch die gleiche Rationalität und Bewertbarkeit geprägt sein soll wie die übrige Gesellschaft. Die legalistische „Staatskunst“ (術, *shu*)[33] soll den Herrscher zur Bewertung und damit zur Kontrolle der Exekutive befähigen. Der Herrscher ist Adressat der legalistischen

[29] Creel (1974): 122. Mit dieser Interpretation kommt auch das für den Legalismus (法家, *fajia*, dt.: Die Schule der Gesetze) namensgebende 法 (*fa*, dt.: Gesetz, Regel, Modell) zum Ausdruck. Der jeweilige Amtsposten ist durch 法 reglementiert.
[30] Makeham (1991): 96.
[31] Creel (1974): 122. Er bezieht sich auf div. Textstellen des „Han Feizi“. Gleichzeitig schließt er aufgrund seiner persönlichen Einschätzung aber aus, dass Shen Buhai 名 als „Rede“ verstanden wissen wollte, denn für Shen sei dies zu „naiv“.
[32] s. Lundahl (1992): 35.
[33] 術 heißt wörtlich etwa so viel wie „Methode“. Im Englischen hat sich für 術 die Übersetzung „statecraft“ durchgesetzt, die ich übernommen habe.

Staatslehre, und so ist auch 術 von der Position des Herrschers aus gedacht und geht von der Fehlbarkeit der Beamtenschaft (primär: der Minister) aus. In der Theorie soll auch nur dem Herrscher das Wissen um 術 bekannt sein.[34] Die 形名-Theorie ist der zentrale Bestandteil von 術 und soll die Verwaltungskontrolle durch eine objektive Bewertung der Ministerleistung ermöglichen. Im nächsten Punkt lege ich dar, wie eine solche Leistungsbewertung konkret gedacht ist.

2.4 Funktion

Es folgen aus dem „Han Feizi“ drei Handlungsanweisungen an den Herrscher, die unter 2.1 *Quellen* bereits belegt sind:

> 同合形名
> Compare shape and name.

Die objektive Bewertung der Ministerleistung soll durch einen Abgleich von Namen (= Normen, 名) und Formen (= Wirklichkeit, 形) erfolgen. 名 bezeichnet die Amtspflichten und den erhobenen Leistungsanspruch eines Ministers, 形 die realiter von ihm erbrachten Leistungen im Amt. 名 gilt als Maßstab für 形. Das Ergebnis dieses Abgleichs bestimmt das weitere Handeln des Herrschers. Hier stehen ihm die „Zwei Handhaben“ (二柄, *er bing*) zur Verfügung: Strafe und Belohnung. Hier wird das Menschenbild des chinesischen Legalismus deutlich, nach dem der Mensch immer auf seinen persönlichen Vorteil bedacht sei. Die bei einer Normenverletzung zu erwartende Strafe soll abschrecken, und die möglicherweise zu erwartende Belohnung soll Anreize für ein normenkonformes Verhalten schaffen.

> 形名參同用其所生
> Shape and name are compared and punishments and rewards are duly applied.

Sollte die tatsächliche Leistung des Ministers mit den Anforderungen seines Amtes und seinen postulierten Ansprüchen nicht übereinstimmen, so soll er bestraft werden

[34] Graham (1991): 282.

(刑, *xing*).[35] Hierbei ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass eine Bestrafung auch dann erfolgen soll, wenn die Leistung die Norm übererfüllt, denn ein Zuviel an Leistung wird ebenfalls als Normenverletzung gewertet. Die vollständige Kongruenz ist das Ziel: 形 soll gleich 名 sein.[36]

形名参同上下和調也

Shape and name are compared and superior and inferior achieve harmony.

Stimmen Norm und Wirklichkeit überein, verhält sich der Minister also gemäß seinen Vorgaben, dann ist damit das Verhältnis zwischen Herrscher und Minister im legalistischen Sinne harmonisch geordnet. Das bedeutet, dass die Exekutive normenkonform „funktioniert“ und nur so als Instrument zur Verwirklichung des unverfälschten Herrscherwillens dienen kann. Das Ziel der 形名-Theorie ist also die direkte Verwaltungskontrolle durch den Herrscher.

2.5 Umsetzung

In der von mir verwendeten Fachliteratur wird die konkrete Umsetzung der 形名-Theorie nicht erörtert. Daher scheint es mir wahrscheinlich, dass dieser wichtige Aspekt, der den Nutzwert einer Theorie überhaupt erst bestimmt, auch in den legalistischen Originaltexten nicht behandelt wird. Dies ist umso erstaunlicher, da doch gerade der Legalismus im Vergleich zu anderen chinesischen Philosophieschulen als besonders rational und pragmatisch orientiert gilt.

In der Theorie erscheint der Vergleich zwischen Wirklichkeit und Normen, gefolgt von Korrekturmaßnahmen bei Normenverletzungen, als durchaus plausibel. Wenn 形 nicht gleich 名 ist, soll der Herrscher harmonisierend eingreifen und die Kongruenz

[35] Es sei nochmal darauf verwiesen, dass die Schriftzeichen 形 und 刑 anscheinend synonym verwendet wurden, und die Theorie ursprünglich möglicherweise die Bezeichnung 刑名 (dt.: Strafe und Name) trug. Eine etymologische Interpretation von 刑名 findet sich bei Wang/Chao (1986).

[36] Sehr anschaulich verdeutlicht dies eine Anekdote über den Grafen Zhao (昭) aus dem Kapitel 二柄 (*er bing*, dt.: Die zwei Handhaben) des „Han Feizi“, s. Makeham (1991): 71. Die Anekdote berichtet davon, wie der nach einer durchzechten Nacht eingeschlafene Graf Zhao von einem seiner Diener zugedeckt wird. Dieser Diener ist jedoch aufgrund seiner Stellung gar nicht dazu befugt, diese Handlung zu vollziehen und wird dafür bestraft (Übertretung der Norm). Ebenso wird der Diener bestraft, dem dieser Dienst eigentlich obliegt (Nichterfüllung der Norm).

von Wirklichkeit und Normen wieder herstellen. Im Hinblick auf die Praxisanwendung stellen sich mir jedoch folgende Fragen: Woher weiß der Herrscher, was die Wirklichkeit ist? Konkret: Wie soll er wissen, was der Minister im Amt tatsächlich geleistet hat? 名 soll als Maßstab für 形 gelten, aber was ist 形? Inwiefern können Leistungen „fassbar" gemacht werden? Wie erfährt der Herrscher von 形? Muss er sich selbst ein Bild von 形 machen, oder wird es ihm berichtet? Wenn er es durch dritte erfährt, oder gar durch den zu bewertenden Minister selbst, wie objektiv kann 形 dann sein? Um ein objektives und im Sinne der Theorie „brauchbares" 形 zu erhalten, müssten Leistungen absolut objektiv protokolliert werden. Ist das überhaupt möglich? Könnte das ein Geheimdienst leisten, oder eine Zensurbehörde? Wie objektiv wäre dann das von solchen, im Übrigen in der Theorie gar nicht vorgesehenen, Institutionen ermittelte 形?

Kurzum: Die erfolgreiche Umsetzung der 形名-Theorie wird dadurch verhindert, dass sich politische Leistungen der Minister nicht absolut objektiv ermitteln lassen. Wenn aber 形 nicht unverfälscht „fassbar" gemacht werden kann, welchen Nutzwert hat dann noch ein Vergleich zwischen 形 und 名?

3. Vergleich

Welche wesentlichen Unterschiede und Gemeinsamkeiten lassen sich konstatieren? Drückt sich der so oft angeführte Antagonismus zwischen Konfuzianismus und Legalismus auch in den oben vorgestellten Theorien aus, oder lassen die festgestellten Gemeinsamkeiten den Schluss zu, dass sich Konfuzianismus und Legalismus doch nicht so antagonistisch gegenüberstehen?

3.1 Unterschiede

Hier sind zunächst die unterschiedlichen Anwendungsbereiche zu nennen, für die beide Theorien jeweils konzipiert sind. Die 正名-Theorie ist in erster Linie gesamtgesellschaftlich gedacht, schließt dabei aber auch das Politische mit ein. Die

Theorie zielt auf die Richtigstellung jeglicher Verhältnisse der sozialen Über- und Unterordnung ab, wobei im Mittelpunkt das Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan (insbesondere dem Amtsträger) sowie die Hierarchie innerhalb der Familie (insbesondere das Verhältnis zwischen Vater und Sohn) stehen (父父子子君君臣臣). Die 形名-Theorie hingegen will einzig das Verhältnis zwischen dem Herrscher und seiner Exekutive (primär: den Ministern) ordnen, um dadurch dem Herrscher seine uneingeschränkte politische Macht zu sichern. Damit stehen sich also ein eher generell auf die gesellschaftliche Gesamtordnung abzielender Ansatz (正名) und ein konkret auf die politisch- administrative Ordnung bezogener Ansatz (形名) gegenüber.[37]

Dass sie spezifischer konzipiert ist, hat möglicherweise auch dazu geführt, dass die 形名-Theorie in Relation zur 正名-Theorie konzeptionell durchdachter und präziser formuliert zu sein scheint, selbst wenn die Umsetzungsprobleme unberücksichtigt bleiben. Ein Vergleich der oben zitierten Textstellen aus den LY und dem „Han Feizi" verdeutlicht aus meiner Sicht diesen Eindruck. Die theoretische Unschärfe der 正名-Theorie mag auch darin begründet sein, dass „Konfuzius kein eigentlich definitorisches Verhältnis zu den Zentralbegriffen seiner Lehre hat" und diese nicht „an einer bestimmten Stelle inhaltlich zusammenfassend dargestellt" werden.[38]

Darüber hinaus spielen die für das konfuzianische Denken so wichtigen 禮 in der legalistischen Vorstellungswelt überhaupt keine Rolle. Nur in der 正名-Theorie sind die 名 immer auch mit spezifischen 禮 assoziiert, die es einzuhalten gilt. Diese „sittliche" Dimension fehlt der sehr rational angelegten 形名-Theorie völlig. Das legalistische Gegenmodell zu 禮 ist das unter 2.2 *Die Schriftzeichen 形 und 名* bereits kurz erläuterte 法. Der konfuzianischen Sittlichkeit wird somit das „harte" Gesetz entgegengestellt. [39]

---

[37] Vor diesem Hintergrund lässt sich aus meiner Sicht darüber diskutieren, ob die 形名-Theorie als weiterentwickelte und verfeinerte Version der 正名-Theorie gelten kann. Auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Xunzi und Han Feizi lässt diesen Gedanken zu.

[38] Moritz (1990): 49.

[39] Sofern man nun unter 名 ausschließlich „Amt und Titel" versteht, dann ist 名, analog zur konfuzianischen 名-禮-Verknüpfung, auch immer mit 法 verbunden.

3.2 Gemeinsamkeiten

Es fällt auf, dass in beiden Theorien dem Herrscher eine zentrale Bedeutung beigemessen wird, denn er ist zum einen Adressat der Theorielehre (Politikberatung), zum anderen aber auch derjenige Akteur, der durch sein Handeln letztlich soziopolitische Ordnung herbeiführen soll. Beide Theorien sind von der Position des Herrschers aus gedacht. In der 正名-Theorie drückt sich das durch den oben skizzierten Top-down-Ansatz aus: Sowohl die Regeneration als auch die Degeneration gesellschaftlicher sollen vom Herrscher eingeleitet werden. Verhält er sich als Vorbild 禮-gemäß, so tun es ihm seine Untertanen nach. Tut er es nicht, dann zeigen auch sie kein 禮-gemäßes Verhalten. Nach der 形名-Theorie soll der Herrscher eigenständig entscheiden, ob die Leistungen eines Ministers mit den normativen Vorgaben seines Amtes und den von ihm erhobenen Ansprüchen übereinstimmen. Sind 形 und 名 kongruent, dann kann der Herrscher seinen Minister belohnen, sind sie inkongruent, so muss er ihn bestrafen.

Diese Zentrierung auf den Herrscher macht allerdings in beiden Fällen die konzeptionelle Schwachstelle der jeweiligen Theorie aus, so dass mich beide Theorien in Hinblick auf ihre Umsetzbarkeit nicht überzeugen können. Zum einen erscheint mir der auch von Gu in Frage gestellte „Kausalzusammenhang zwischen persönlicher Wohlanständigkeit [= 禮 - gemäßes Verhalten] des Herrschers und der des Volkes“[40] als sehr unrealistisch. Die 禮 hätten dann eine geradezu utopische Wirkkraft inne. Zum anderen legt die 形名-Theorie nicht dar, wie 形 konkret ermittelt werden soll. Der Herrscher allein kann dies nicht leisten. Ich halte ein objektives und im Sinne der Theorie verwertbares 形 auch für nicht ermittelbar, wodurch der gesamte Vergleich von 形 und 名 in Frage gestellt wird. So wie sie konzeptionell ausgestaltet sind, scheinen beide Theorien also nicht erfolgreich umsetzbar zu sein.

Als die am stärksten hervorstechende Gemeinsamkeit sehe ich jedoch die beiden Theorien zugrunde liegende Vorstellung an, dass soziopolitische Ordnung nur dann gegeben sein kann, wenn Namen und Wirklichkeit übereinstimmen. In beiden

[40] Gu (2002): 116.

Theorien drücken Namen bestimmte Handlungsanforderungen aus, die eingehalten werden sollen. Das kann ein gemäß dem sozialen Rang erforderliches Verhalten sein, oder die von einem Minister gemäß seines Amtes und seines Anspruches erwartete Leistung. Namen stehen also für gesellschaftliche und politische Rollen, die immer mit für die Wirklichkeit verbindlichen Normen verknüpft sind.

Eine auf dieser Grundlage geordnete Wirklichkeit gleicht idealiter einem präzise arbeitenden Uhrwerk, in dem jedem Rädchen ein abgegrenzter Funktionsbereich zugewiesen wird. Auch das Individuum soll zum Wohle einer größeren Ordnung „funktionieren". Insofern haben also das konfuzianische 正名 und das legalistische 形名 mehr gemein als das Gegensatzpaar Konfuzianismus-Legalismus vermuten lassen würde.

Literaturverzeichnis

Chan, Wing-tsit (1963): A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton: Princeton University Press.

Creel, Herlee G. (1974): Shen Pu-Hai - A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C., Chicago: The University of Chicago Press.

Fung, Yu-Lan (1952): A History of Chinese Philosophy - Vol. 1: The Period of the Philosophers (From the Beginnings to circa 100 B.C.), Princeton: Princeton University Press.

Graham, A.C. (1989): Disputers of the Tao - Philosophical Argument in Ancient China, La Salle: Open Court.

Gu, Xuewu (2002): Konfuzius zur Einführung, Hamburg: Junius Verlag.

Legge, James (1985): The Chinese Classics - Vol. 1: Confucian Analects/ The Great Learning/ The Doctrine of the Mean, Taibei: Southern Materials Center.

Lundahl, Bertil (1992): Han Feizi - The Man and the Work, Edsbruk: Akademitryck AB.

Makeham, John (1991): The Legalist Concept of Hsing-Ming: An Example of the Contribution of Archaeological Evidence to the Re-Interpretation of Transmitted Texts, in: *Monumenta Serica 39*, Nettetal: Steyler Verlag.

Makeham, John (1994): Name and Actuality in Early Chinese Thought, Albany: State University of New York Press.

Moritz, Ralf (1990): Die Philosophie im alten China, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Wang, Hsiao-Po/ Chang, Leo S. (1986): The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory, Hawaii: University of Hawaii Press.